

**Rezension zu:**

**André P. M. H. Lardinois/Josine H. Blok/Marc G. M. van der Poel (Hrsg.),  
Sacred Words. Orality, Literacy and Religion. Orality and Literacy in the  
Ancient World 8 (Leiden/Boston 2011)**

Krešimir Matijević

Der im Folgenden besprochene Sammelband ist aus der „Eighth International Conference on Orality and Literacy in the Ancient World“ hervorgegangen. Im Rahmen der Tagung, die vom 2. bis zum 6. Juli 2008 in Ravenstein/Niederlande veranstaltet wurde, sind 30 Vorträge gehalten worden, von denen 20 zur Publikation in den Band aufgenommen wurden. Diese sind als „Chapters“ auf fünf „Parts“ verteilt worden: „Greek Literature“, „Greek Law“, „Greek & Roman Religious Texts“, „Roman Literature“ sowie „Early Christian Literature“. Den Beiträgen vorangestellt sind ein Vorwort (ix), Hinweise zu den Autoren (xi-xiv) und eine Einführung (1-13), die zu den einzelnen Abhandlungen kurze Inhaltsangaben bietet. Am Schluss des Bandes finden sich ein Quellen- (405-412) sowie ein kurzer Sachindex (413-415). An dieser Stelle können nur einige der durchweg englischsprachigen Untersuchungen vorgestellt werden.

E. Minchin untersucht in ihrem Beitrag („The Words of Gods: Divine Discourse in Homer’s *Iliad*, 17-35) die sprachliche Kommunikation zwischen den Göttern in der *Ilias*. Hierbei geht es ihr insbesondere um Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich zu den Dialogen zwischen den Menschen.

Auf Grundlage zweier Fallbeispiele, Gespräche zwischen Hera und Aphrodite zum einen und zwischen Zeus, Hera sowie Poseidon (vermittelt Iris) zum anderen, stellt Minchin grundsätzlich große Gemeinsamkeiten zwischen menschlicher und göttlicher Kommunikation fest, wobei Zeus in gewisser Hinsicht Agamemnon, Achilles dem brüskierten Poseidon ähnele (26f.).

Unterschiede erkennt Minchin insbesondere in den Äußerungen der Trauer, die im Falle der Götter weniger Pathos zum Ausdruck brächten (28), was im Falle derjenigen der Thetis für Achilleus der genaueren Begründung bedürfte; ferner seien göttliche Selbstgespräche selten – Minchin schlägt vor, dass der Dichter es vermeiden wollte, die privaten Gedanken der Götter zu artikulieren. Letzteres sei nur bei Zeus zu beobachten, der an den betreffenden Stellen aber in die Rolle des Erzählers schlüpfte (28). Andere Phänomene, die in den Reden der Götter weniger häufig als in denjenigen der Menschen zu beobachten seien, wie Sarkasmus oder Schweigen (28-30), seien vielleicht eher dem generell geringeren Anteil an Dialogen zwischen Göttern im Vergleich mit Gesprächen zwischen Menschen geschuldet als einem grundsätzlichen Unterschied. Minchin macht zwar nebenbei (19 Anm. 14) darauf aufmerksam, dass auf die Götter nur 15% der direkten Rede fallen, führt für ihre weitergehenden Schlussfolgerungen aber die prozentualen Angaben jeweils nicht an.

R. Scodel („Euripides, the Derveni Papyrus, and the Smoke of Many Writings“, 79-98) versucht aufzuzeigen, dass das Werk des Euripides nicht nur Hinweise auf religiöse und philosophische Ideen seiner Zeit enthalte, sondern dass die Kombination und in Teilen auch Abwandlung dieser Ideen als Eigenleistung anzusehen sei. Hierin zeigten sich Parallelen zum Derveni Papyrus (91), auch wenn das Zielpublikum und die Art der Vermittlung an dasselbe unterschiedlich seien (97). Freilich wäre im Falle des Euripides zu diskutieren, ob man, wenn dieser „consistently speaks of *aether* in

contexts that develop Diogenes' views on *aêr*“, nicht eher von einem Missverständnis als von einer „slightly different view“ (89) ausgehen sollte.

Scodel ist ferner der Ansicht, dass die durch Euripides' Stücke vermittelten Lehren ein größeres Publikum erreichten als die eigentlichen schriftlich abgefassten oder lediglich mündlich verbreiteten Ideen (80, 89).

Auf Basis einiger archaischer und klassischer Inschriften von Kreta zeigt M. Gagarin („Writing Sacred Laws in Archaic and Classical Crete“, 101-111), dass, obschon zur damaligen Zeit göttliche und menschliche Bereiche durchaus getrennt wurden, die Texte selbst beides recht häufig miteinander zu vermengen scheinen – zumindest vom modernen Standpunkt aus betrachtet. Damit folgt Gagarin jüngeren Studien, beispielsweise von Lupu und Parker, die auf die großen Gemeinsamkeiten zwischen bzw. Schwierigkeiten der rigorosen Trennung von religiösen und säkularen Gesetzestexten hingewiesen haben.

Gagarin vermutet (103f.), dass die Aufzeichnungen, die heute im Allgemeinen als *leges sacrae* bezeichnet werden, ursprünglich nicht als Erinnerungsstütze gedacht waren. Er denkt, dass die Ausweitung des Machtbereichs von „archaic communities [...] over neighboring territory“ (104) dazu geführt haben wird, dass man eine Vereinheitlichung der verschiedenen Opfer(vor)gaben angestrebt hat, die man schriftlich fixieren musste, um Uneinigkeiten zu vermeiden. Einerseits ist dies durchaus plausibel, andererseits bleibt es zweifelhaft, ob man im gesamten griechischen Raum von denselben Voraussetzungen ausgehen sollte.

S. Hitch („Embedded Speech in the Attic *Leges Sacrae*“, 113-141) begibt sich auf die Suche nach dem Grund für das Fehlen von liturgischen Texten zur griechischen Religion. Sie beschränkt ihre Studie auf Athen und zieht insbesondere *leges sacrae* des 5.-3. Jh.s v.Chr. heran. Einerseits identifiziert Hitch (zumindest in Bezug auf Athen) die Tendenz, religiösen Schriften mit Misstrauen zu begegnen: „[...] references to the possession or use of religious documents are used in court cases and in drama to characterize people as outsiders or ignorant fools, easily susceptible to foreign influences and cheap salesmen, who peddle such documents“ (114), andererseits handelt es sich beim Misstrauen gegen religiöse Texte nach Hitch nicht um den (Haupt)Grund für das Fehlen offizieller liturgischer Schriften. Ausgehend von den *leges sacrae* und weiteren literarischen Quellen schließt Hitch, dass athenische Priester zwar Spezialwissen besaßen und dies in Gebeten etc. auch zum Ausdruck brachten, zum Zwecke der Machtsicherung aber lediglich mündlich tradierten (117, 126f., 135f.). Hiermit steht sie in einem gewissen Gegensatz zu dem von den Herausgebern des Bandes formulierten Gesamtergebnis der Tagung, wonach schriftliche Aufzeichnungen auch in offiziellen Kulte eine Rolle spielten.

Tatsächlich ist es zweifelhaft, ob der exklusive Status, der den religiösen Spezialisten durch die athenische Polis auch nachweislich zugesichert wurde, durch Schriften aufgehoben worden wäre. Zeigen doch gerade die von Hitch angeführten (131, 134) Quellen, wie z.B. Thuk. 6,32, dass es Gebete gab, die mitgesprochen wurden und folglich allgemein bekannt waren. Ferner belegt die von Hitch angeführte (122) Inschrift aus der Mitte des 3. Jh.s (IG II<sup>2</sup> 1235), dass es augenscheinlich durchaus offizielle Schriften religiösen Inhalts gab, die auch kopiert wurden. Zu überlegen wäre, inwiefern das, was man unter liturgischen Schriften kategorisiert, nicht weiter differenziert werden müsste.

E. van't Wout diskutiert die Bedeutung der *atimia*-Terminologie („From Oathswearing to Entrenchment Clause: the Introduction of *Atimia*-Terminology in Legal Inscriptions“, 143-160). Sie zeigt, dass hierbei der jeweilige zeitliche und inhaltliche Kontext entscheidend ist: „In matters which do not involve the interests of the com-

munity as a whole, *atimia* is a simple matter of perspective and loyalty: if you agree that someone is *atimos*, you should side with him in a conflict. But as a product of an authoritative communal decision, or in direct consequence of a legal clause, *atimia* can also be a term of deliberate exclusion from the process of decision-making that shapes the community and the agreements it lives by“ (157). Es zeigen sich also die üblichen Schwierigkeiten bei der genauen Definition eines antiken Wertbegriffs mittels moderner Terminologie.

Dass der bekannte Eid der Kolonisten von Kyrene, in dem die *atimia*-Terminologie keinerlei Rolle spielt, in irgendeiner Hinsicht zum „understanding of the *atimos*-formula“ (150) beiträgt, was Wout dazu bewegt, dem *atimos*-Begriff sogar eine quasi-magische Komponente beizufügen (151, 158), ist dagegen zu bezweifeln.

Dass in spätklassischer und hellenistischer Zeit magische Sprüche bisweilen in Versform niedergeschrieben wurden, ist bekannt. Chr. Faraone möchte mit seinem Beitrag („Hexametrical Incantations as Oral and Written Phenomena“, 191-204) nachweisen, dass sich Hinweise auf „a much earlier oral tradition of hexametrical incantations“ (198) finden lassen, und zwar bereits in der Literatur der späten archaischen Zeit.

Ausgehend von dem Homerischen Hymnos für Demeter, der an einer Stelle (Hom. h. Dem. 227-230) Ähnlichkeiten, allerdings kaum auffälliger Natur, in der Formulierung mit Schutzzaubern auf Bleiamuletten aus Selinunt, Lokri und Kreta aufweist, schließt Faraone wenig überzeugend auf die genannten archaischen Vorgänger. Wenig überzeugend, weil zum einen an früheren Beispielen für Magie nur solche erwähnt werden, die komplett in dichterischer Form abgefasst sind (Odyssee, Pindar, Homerische Hymnen), so dass die Erwähnung von Zaubern in Hexametern wenig aussagekräftig ist, und zum anderen Faraone leugnet, dass die späteren epigraphisch belegten Zaubersprüche sich auf die frühere Dichtung direkt bezogen haben könnten, indem er umgekehrt wenig logisch annimmt: „The chronological and geographical diversity of the evidence suggests [...] that protective hexametrical verses of this type were known in the late-classical and Hellenistic periods in places as widespread as Athens, Crete, Sicily, Calabria and the island of Cos, and that the composer of the *Homeric Hymn [to Demeter]* knew this tradition [...]“ (195f.). Eine derartige Schlussfolgerung aus späteren Quellen auf die frühere Abfassungszeit des Hymnos ist methodisch unzulässig und unterschätzt den Einfluss der archaischen Texte auf die spätere Zeit.

D. Ferarri („Oral Bricolage and Ritual Context in the Golden Tablets“, 205-216) untersucht verschiedene Goldblättchen aus Petelia, Hipponion, Entella und Thurii/Timpone Grande. Dabei lehnt er verschiedene, den Text vereinheitlichende Verbesserungen durch die Forschung ab und schließt aus den Varianten, dass es keinen diesen Inschriften zugrunde liegenden Archetyp gegeben habe. Er selbst möchte lieber von einem „paleotype“ (206, 210) sprechen, „to be understood not as a physical reality but as a shadow, as it were, cast by the totality of our evidence“ (210).

In einem zweiten Schritt untersucht Ferrari die schwierige Frage, wer in den Goldblättchen zu wem spricht. Adressat ist seiner Ansicht nach eindeutig die tote Person. In den Texten aus Pelinna und Timpone Grande möchte Ferrari darüber hinaus zwei unterschiedliche Sprecher identifizieren: zum einen die Person, die den Toten über seine bevorstehende Reise informiert, zum anderen die „underworld voice“ der Persephone, die den neuen gottähnlichen Status des Toten erkläre (213). Der Sprecherwechsel werde in den Texten auch rhythmisch angezeigt: „the first voice speaks in recitative dactylic hexameters, while the second voice resorts to lyric sequences which for the most part are syncopated iambs, a rhythm originally used in hymns connected with festivals for Demeter, Persephone, and Dionysus“ (214).

N. W. Slater folgt mit seinem Artikel („Plautus the Theologian“, 297-310) den Spuren seines Lehrers J. A. Hanson, der 1959 einen bedeutenden Artikel zu „Plautus as a Sourcebook for Roman Religion“ (TAPhA 90, 40-101) verfasst hat. Wie seinerzeit Hanson demonstriert nun Slater, dass man Plautus' Komödien trotz aller gattungstypischen Schwierigkeiten durchaus interessante Details zur römischen Religion entlocken kann. Besprochen wird unter anderem der wichtige Wertbegriff *religio*, wobei man natürlich keine genaue Definition in den Werken des Plautus finden wird, „but they do show it [*religio*] at work“ (301), und zwar in jeweils unterschiedlicher Weise, wodurch das Bedeutungsspektrum des Begriffs anschaulich demonstriert wird.

Plautus' Aktualität zeigt sich in seiner Berücksichtigung der *Pietas* als Gottheit, der etwa zeitgleich ein Tempel in Rom versprochen und eingeweiht wurde (191/181 v.Chr.). Dass aus den spaßeshalber ‚divinisierten‘ Gestalten in Plautus' Komödien irgendeine Hilfe für das Verständnis des sehr viel späteren Kaiserkults gewonnen werden könne (305), ist allerdings abwegig.

Die Beiträge sind, wie bei derartigen Sammelbänden üblich, inhaltlich von ganz unterschiedlicher Qualität. Ihre Benennung nach Kapiteln suggeriert zwar ein homogenes Ganzes, welches aber allein schon aufgrund der Dominanz von Beiträgen zu den griechischen Quellen – elf Artikel stehen sechs zu römischen und drei zu frühchristlichen Texten gegenüber – nicht gegeben ist. Verweise untereinander finden sich in den „Chapters“ ebenso wenig wie eine Auswertung aller Beiträge am Schluss. Dies übernimmt in gewisser Weise die Einführung, in der als Gesamtergebnis der Konferenz festgehalten wird, dass die Ansicht, wonach „state religion was primarily performed and transmitted in oral forms, whereas writing came to be associated with secret, private and marginal cults, especially in the Greek world“ (2), nicht haltbar sei. Orale und schriftlich fixierte Formen von Kommunikation seien sowohl in staatlichen wie privaten Bereichen der griechischen wie auch römischen Religion zum Einsatz gekommen, wobei man den variierenden Kommunikationswegen durchaus unterschiedliche Effekte zugeschrieben habe.

Angemerkt sei, dass die Qualität des Bandes auch in formaler Hinsicht von Beitrag zu Beitrag schwankt. So sind die Literaturverzeichnisse nicht einheitlich gestaltet und die Abkürzungen von Forschungstiteln in den Fußnoten stimmen häufig nicht mit denjenigen in den angehängten Bibliographien überein (bes. im Beitrag von Faraone). Auch finden sich bisweilen in ein und demselben Artikel unterschiedliche Zitierweisen nebeneinander praktiziert (vgl. die Untersuchung von Slater). Durchgängig ist zwar das im Vorwort dokumentierte Bemühen um Einheitlichkeit erkennbar, stringent umgesetzt worden ist es jedoch nicht.

Trotz dieser Mängel und des hohen Preises (€ 143,-) wird der Band aufgrund der mehrheitlich lehrreichen und interessanten Beiträge sicherlich zahlreiche dankbare Leser finden.